

гуманистических идеалов. Также гуманистические идеалы, уважение к правам и достоинству личности, к ее свободе нельзя привести в общественную жизнь извне. Сам процесс общественного развития по сути своей должен быть процессом роста и вызревания этих начал – в противном случае не имеют никакого смысла все рассуждения о социальном прогрессе.

Задача светского гуманизма состоит не просто в распространении идей и принципов современного гуманистического мировоззрения. Уважение к свободе и достоинству человека, обращенность к его разуму и моральным чувствам – вот главное условие просветительской деятельности гуманистических организаций.

Список использованных источников

1. Фролов И. Т. О человеке и гуманизме / Избранные труды. – М.: Наука, 2003. – Т. 3.
2. Римский клуб: История создания, избранные доклады и выступления, официальные материалы / Акад. РАН Д. М. Гвишиани. УРСС. – М., 1977.
3. Неогуманизм: декларация светских принципов и ценностей – личных, социальных и гуманитарных / www.humanism.ru
4. Куртц П. Гуманизм и скептицизм – парадигмы XXI века // Здравый смысл: Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. – М., 2000. – № 17.
5. Решетников В. А. Становление современного гуманизма // Современный гуманизм: проблемы и перспективы: сб. науч. тр. – Иркутск, 2004.
6. Здравый смысл: Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. – М., 1996. – № 1.
7. Кувакин В. А. Современный гуманизм: Документы и исследования // Здравый смысл: Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. – М., 2000. – Спецвыпуск.

References

1. Frolov I. T. O cheloveke i gumanizme / Izbrannyye trudy. – M.: Nauka, 2003. – T. 3.
2. Rimskiy klub: Istorija sozdaniya, izbrannyye doklady i vystupleniya, oficial'nyye materialy / Akad. RAN D. M. Gvishiani. URSS. – M., 1977.
3. Neogumanizm: deklaracija svetskih principov i cennostej – lichnyh, social'nyh i gumanitarnyh / www.humanism.ru
4. Kurtc P. Gumanizm i skepticism – paradigmy XXI veka // Zdravyy smysl: Zhurnal skeptikov, optimistov i gumanistov. – M., 2000. – № 17.
5. Reshetnikov V. A. Stanovlenie sovremennogo gumanizma // Sovremennyy gumanizm: problemy i perspektivy: sb. nauch. tr. – Irkutsk, 2004.
6. Zdravyy smysl: Zhurnal skeptikov, optimistov i gumanistov. – M., 1996. – № 1.
7. Kuvakin V. A. Sovremennyy gumanizm: Dokumenty i issledovaniya // Zdravyy smysl: Zhurnal skeptikov, optimistov i gumanistov. – M., 2000. – Specvypusk.

Evreeva O. A., Ph.D., associate professor, assistant professor of social philosophy, religious studies and theology, Russian State Social University (Russia, Moscow), Evreeva@yandex.ru

The question of humanistic tradition

This article is devoted to the new humanist movement. The author examines the new humanism as a spiritual response to the challenges of the modern world, as a theoretical basis for formation of strategy of social development.

Keywords: paradigm, New humanity, strategy of social development, essence of the person, value.

Евреева О. А., кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри соціальної філософії, релігієзнавства і теології, Російський державний соціальний університет (Росія, Москва), Evreeva@yandex.ru

До питання про гуманістичну традицію

Стаття присвячена новому гуманістичному руху. Автор розглядає новий гуманізм як духовну відповідь на виклики сучасного світу, як теоретичну основу для формування стратегії соціального розвитку.

Ключові слова: парадигма, Новий гуманізм, стратегія соціального розвитку, суть людини, цінності.

* * *

УДК 141.412

Ігнат'єв В. А.
кандидат філософських наук,
доцент кафедри "Правознавства", Кіровоградський
інститут державного та муніципального управління
Класичного приватного університету
(Україна, Кіровоград), va.ignatyev@gmail.com

ЕНЕРГІЙНИЙ ДИСКУРС НЕКЛАСИЧНОЇ ОНТОЛОГІЇ

Розглянуто енергійний дискурс православного богослов'я як евристично-філософський процес формування неklasичної онтології, що існує в історико-філософському поліп'оряддзі есенціальним дискурсом класичної філософської парадигми.

Ключові слова: метафізика, онтологія, суще, енергія, есенціальний дискурс, енергійний дискурс, тотальність, розрізнення.

Кінець класичної філософської парадигми тлумачиться як кінець метафізики як такої або як кінець метафізики як основи будь-якої філософії. Але такий підхід є утопічним, тому що будь-яка філософія, якщо вона намагається залишатись філософією, носить в собі метафізичне підґрунтя.

І намагання сучасних спроб будувати "антиметафізичну" філософію схоже на спробу побудувати атеїзм, який став зворотною формою теїзму, або "віри навпаки", тобто віри у відсутність Бога.

Історія XIX і XX століття виявляла спроби воювати з метафізикою, що, в решті решт, закінчувалось новими метафізичними проектами. Діалектика Гегеля, матеріалізм Маркса, нігілізм Ніцше, екзистенціалізм Гайдеггера, постмодернізм Дерріди та інші несуть в собі метанаративи, які є метафізичними за своєю суттю. Різниця лише в тому, що класичні європейські проекти свідомо і відкрито будували метафізику, а "неklasичні" проекти несли в собі прихований метафізичний зміст. І це не вказує на недостатність їх "антиметафізичності". Це вказує на природу взагалі процесу філософствування.

Тому послідовні "антиметафізичні" проекти призводили до знищення взагалі процесу філософствування. Так класичний позитивізм, який почав відкриту війну з метафізикою, призвів до необхідності подолати філософію як таку наукою. І хоча вже через століття постпозитивізм почав прихований процес повернення до філософствування через епістемологію, але маховик знищення культурологічної цінності філософії був запущений.

В деяких проектах абсолютизація розуму змінилася абсолютизацією ірраціоналізму. В решті решт через століття проект позитивізму по подоланню філософствування досить вдало був реалізований в дискурсах постмодернізму, тому що останній через аксіологічне знищення процесу філософствування в культурі людства призвів до знищення цінності будь-якої культури. В такому разі виникає питання: чи є лише трагічним співпадінням цивілізаційна катастрофічність XX століття і "Смерть Філософії" в ньому?

Тим не менше процеси деконструкції виявили, висвітили і повернули людство до проблем онтологічного кореня будь-якої філософської парадигми. В цьому сенсі повністю можна погодитися з висновком А. Бадью: "Можна сказати, що у філософії наш час був відзначений, був ознаменований поверненням питання про Буття. Тому в ньому панує Гайдеггер. Він

поставив діагноз, він з усією визначеністю втілює те, що слідом за століттям Критики, слідом за феноменологічною інтерлюдією знову призвів думку до її споконвічного питання: чим є Буття сутностей? У підсумку, сторіччя було онтологічним” [1, с. 30].

Тому метою нашого дослідження є окреслення особливостей процесів формування неklasичної метафізики. Так в процесі формування “фундаментальної онтології” Гайдеггер звернув увагу на те, що особливість класичної метафізики полягає в тому, що її онтологічною основою є абстрактне **сущє**. При цьому таке “світвідношення” пронизує всі науки як такі, змушує їх шукати саме по собі сущє, щоб співвідносно суті, змісту та способу існування зробити його предметом фронтального дослідження і обґрунтованого визначення. У науках – відповідно їх ідеї – відбувається підхід впритул до істотної сторони всіх речей” [5, с. 17]. Це і призвело до ототожнення філософії саме з науковим пізнанням.

Але так як таке світорозуміння визначається, за Гайдеггером, природою людської екзистенції, то воно характерне не тільки для наукової, а й для донаукової чи позанаукової людської діяльності. Тобто **згідно з класичною парадигмою філософствування і мистецтва і релігія направлені на пізнання сущого**. Правда така декларативність не змінює реального історико-периферійного статусу того ж мистецтва і навіть релігії порівняно з можливостями науки.

Антропологічний висновок такої есенціалістської онтології не може не призвести до сцієнтистської редукції, яка, як зазначив той же Гайдеггер, і визначає поклик людини як такої: “Людина – сущє серед іншого сущого – “займається наукою” [5, с. 17]. І далі: “Те, на що спрямоване наше світвідношення, є саме сущє – і окрім нього ніщо. Те чим керується вся наша установка, є саме сущє – і окрім нього ніщо. Те, з чим працює дослідження, що вторгається в світ, є саме сущє – і понад тим ніщо” [5, с. 17].

Визначивши сущє як основу класичної онтології і предмет метафізики, Гайдеггер намагається заглянути за-сущє в **ніщо** як джерело всякого роду сущого. Але таким чином фундаментальна онтологія перетворюється в фундаментальний нігілізм.

Та попри те, що такий шлях виявився хибним, бо призводить до “Смерті Філософії” як такої, що довів вже постмодернізм, але без сумніву заслугою Гайдеггера є те, що йому вдалося вказати на **есенціалістський корінь класичної онтології, яка і визначала абстрактну метафізику західноєвропейської філософської парадигми**.

Продовжуючи ідеї Ніцше, Гайдеггер шукає шляхи неklasичного філософствування. І хоча потужне інтелектуальне поле європейської філософії не дозволяє йому звільнитись від природи сущого, але, все ж таки, він відмічає: “Яким би чином не бралися витлумачувати сущє, або як дух в сенсі спиритуалізму, або як матерію і силу в сенсі матеріалізму, або як субстанцію, або як суб’єкт, або як енергію, або як вічне повернення того ж, щоразу сущє як сущє є в **світлі буття**. Всюди, коли метафізика представляє сущє, **буття вже висвітлюється**... Буття, яке висвічується в своїй сутності, тобто у своїй істині не продумується” [5, с. 27].

Предметом нашого дослідження є визначення місця енергійного дискурсу, який в прямому сенсі намагається осмислити процес висвітлення неklasичної онтології. Саме в цьому сенсі цікаво звернути увагу на спроби позначення філософського нарративу християнської онтології В. Зеньковським: “У релігійному сприйнятті світ живий у Бозі і перед Богом – і з цього відчуття життя світу в Бозі народжується той первинний **космізм**, який з самого початку був притаманний християнству (не пантеїзм, а саме космізм, як утвердження справжньої – хоча і не самобутньої – реальності світу в Бозі і перед Богом)” [3, с. 254].

За думкою В. Зеньковського в цьому християнському космосі реальність світла на всіх її рівнях від атомної енергії до енергії Духа Святого стає центральним дискурсом Богоприсутності на всіх ступенях ієрархії буття. Тому “світло оптичне, електромагнітне випромінювання певних частот, – лише конкретна форма якоїсь універсальної здатності або сили, яка вбачається не лише в одному фізичному світі, але у всіх планах буття і існування: це – така сила, дією якої виявляється, окреслюється (“висвітлюється”) зміст та будова реальності” [8, с. 420].

Так “...фізіологічна функція (в органі зору) є **світлочутливість** – саме вона обумовлює появу і розвиток органів зору” [3, с. 261]. І чим складніше розвинута світлочутливість, тим складніше стають органи зору. Як продовжує свою думку В. Зеньковський, психічною формою “зору” можна назвати інстинкти тварин. Так не маючи свідомості птахи будують гнізда, вирощують діток, вилітають в теплі краї тощо. Такі інстинкти грають роль здатності передбачати свою поведінку для свого виживання. Такий “інстинктивний зір” не вимагає здатності до розсудку. Іноді навпаки розсудок може, навпаки, зайти в оману. Тому і світ духовний, енергійний не є каузальним наслідком психіки, як вважає класична наука.

В такому сенсі навіть матеріальна реальність в прямому сенсі “світиться” Богом. Це Божественне сяяння ще в псалмах отримало поняття “Слави Божої”. “Слава Божа” згідно псалма 8 (8, 2) “понад небесами”, тобто вона не тільки є у світі, а й за межами світу, тобто **має метафізичний**, а не тільки емпіричний характер” [3, с. 291].

Такий підхід дозволяє тлумачити естетику не як форму свідомості або будь-яку форму психічного сприйняття світу. **Естетика отримує онтологічну характеристику, де краса є “живим відчуттям сяяння Бога в світі”** [3, с. 254].

Але краса як добро і будь-які цінності не існують самі по собі. Вони мають свого Суб’єкта, яким є Бог. “Краса ж, добро, істина не входять в систему світу – світ лише шукає їх, прагне наблизитися до них, але ніколи ні краса, ні добро, ні істина не можуть “вміститися” в світ. Світ сяє ними, світ фарбується ними, але це значить, що в світі відкривається нам “всюди присутність” Божа через красу, істину, добро, – але самі по собі ці цінності нерозкладні, незбагненні, не вміщуються в світ, взагалі не є особливим буттям” [3, с. 292].

Такий підхід до онтології не є притаманним для абстрактної метафізики. Онтологія світу як краси, світла, енергії на сьогоднішній день є надбанням напрацювань східноєвропейської християнської парадигми у

формі богослов'я, а також сучасної природознавчої науки, як правило, у формі неklasичної фізики.

Їх поєднує те, що С. Хоружий називає “енергійним дискурсом”: “...ми розглядаємо східнохристиянську думку в її історії як особливу інтелектуальну традицію, паралельну західнохристиянській традиції і яка реалізує інший тип релігійно-філософського дискурсу. Саме, ми знаходимо, в цілому, властивим західній традиції – або, принаймні, що переважає в ній – есенціальний дискурс (мова про сутності, ідеї, засади, телоси...); східній же, православній традиції ми вважаємо притаманний енергійний дискурс (мова про енергії-устремління, імпульси, воління, “виступи”...)” [9, с. 12].

Але, тим не менше, якщо західнохристиянська традиція прийшла до свого завершення, в свою чергу, східнохристиянська ще не отримала свого філософського розкриття. Як стверджує С. Хоружий: “Дискурс енергії не отримав ще розвиненого філософського виразу, ні в Західній традиції (де переважала есенціальна філософія), ні в Східній традиції (де переважала богословська форма вираження, а часто і невербальні форми)” [9, с. 17].

Тому перш за все формування нового дискурсу вимагає формування нової мови, граматики. Центральними категоріями неklasичної парадигми є поняття: “іпостасі”, “енергії”, “тварність”, “нетварність”.

Але “ідея творіння, категорії тварі і тварності специфічні для християнської думки і разом з іншими елементами християнського вчення, чужими думці еллінській, – перш за все, поняттям особистості – по суті, так і не увійшли в орбіту європейської філософії, не отримали в ній систематичної розробки, залишившись надбанням богослов'я” [9, с. 33]. Г. Флоровський також відмічав, що “ідея тварі чужа “природній” свідомості. Її не знала антична, елліністична думка. Її забула нова філософія” [4, с. 4]. Треба додати, що нове, сучасне богослов'я підійшло до систематичного осмислення цієї проблеми лише з середини ХХ століття. Це стосується богослов'я енергій Григорія Палами, яке сталося дослідження К. Керна, В. Кривошеїна, В. Лоського, І. Мейєндорфа.

Та на думку В. Бібіхінапаламітське богослов'я енергії з ХІV по ХХ ст. продовжує залишатись “самим неопрацьованим догматом в православ'ї... Це самий останній з усіх догматичних визначень православної церкви, яке відкинула західна церква. Ми зовсім не можемо сказати, що прояснили до кінця аристотелівську енергію; ми, власне, навіть до неї по-справжньому не підійшли. Тому справа йде зовсім не так, ніби, озброєні філософським поняттям енергії, ми хочемо тепер прояснити енергію християнської догматики. Все одно нічого б не вийшло, тому що догматика це інша стихія, ніж філософія. Простіше було б, звичайно, сказати, що “...а ще поняття енергії переломилося в православній догматиці, але ми зайняті своїм філософським опрацюванням, і нам до неї діла немає”; але справа нас стосується з двох причин: тема енергій вже є в російській думці і помітне місце в ній зайняла; і православне богослов'я залишило нам догмат про божественні енергії для осмислення, тому несхоже, що саме воно ще візьметься за цю роботу” [2, с. 95].

З 70–80–х років ХХ століття тема енергійного дискурсу активно почала осмислюватись не лише як теологічна, але й як філософська проблема. Дві постаті неофіційної радянської філософії, а саме В. Бібхін і С. Хоружий розпочали філософську полеміку стосовно онтологічної цінності енергійного дискурсу. Але якщо в 70–80–х роках ця полеміка носила здебільшого академічний характер, то вже в 90–роках їх дискусія стає частиною постмодерністських нарративів.

Боротьба з тотальністю суцього класичної філософської парадигми змінюється абсолютизацією **розрізнення** в неklasичних підходах, що призводить, особливо в постмодерністських нарративах до такої релятивізації процесу філософствування, що не тільки його завершити неможливо структурною системою, але за суттю неможливо навіть почати.

І саме з позиції філософського розв'язання проблеми онтологічного розрізнення, досить актуальним стає богословський досвід Григорія Палами, який розрізняв суще і його енергії. Хоча В. Бібхін стверджує, що “розрізнення сутності та енергії в Бозі, нехай “слабке” розрізнення, нехай “розрізнення без розділення”, ἀποτόσδιαφορά, необгрунтоване, а головне, не потрібне. Ніякими зусиллями обгрунтувати, виправдати це розрізнення богослов'ю та християнській православної філософії, якщо така існує, не вдається; всі чималі старання, що витрачаються на такі докази, марні. Розрізнення сутності та енергії в Бозі – провал, багатозначний, якщо хочете, плідний, який багато що прояснює сам провал паламітської думки” [2, с. 138].

Але реальним історико-філософським провалом стала метафізика суцього, як онтологія тотальності. Платонічна та неоплатонічна концепція Єдиного, що започаткувала класичну європейську парадигму, за своєю суттю стала війною з християнською Трійцею. Якщо філософія Гегеля вважається вершиною класичної філософії, то цікавим є зауваження Д. Харта: “Трійця Гегеля – це Бог загальності-тотальності, а гегелівська система – це війна тотальності проти християнського нескінченного, проти богослов'я, яке робить розрізненість і його нескінченні ряди частковостей і подробиць чимось благим, чимось, що охоплює своєю божественною безмежністю, яку в її глибинній суті не змінити і не залучити до себе історією з усіма її трагічними спокусами і випробуваннями” [6, с. 213]. А далі Д. Харт продовжує думку, що якщо Божественне тлумачити саме тринітарно, то з самого початку саме по собі воно, по-перше, є **диференціальним, відмінним**, а по-друге, не вимагає внутрішньої, онтологічної детермінації, необхідної зв'язності. А тому світ перетворюється з обов'язкового на надлишковий дар слави, яка сяє, звільнюючи розрізненість в її “безцілній” деталістичності” [6, с. 213]. Трійця сама по собі не тільки єдина в своїй Любові-спілкуванні-єдності, але і безкінечно **різноманітна** в своїй творчості. Хоча сам творчий процес буття метафізично не пов'язаний із самою сутністю Бога.

В цьому сенсі, з точки адекватності філософського дискурсу богословській традиції, С. Хоружий демонструє філософську евристичність **розрізнення** сутності і енергії. А саме, погоджуючись з тим, що поняття “енергія” було введено Аристотелем, він зміщує семантику його тлумачення, по відношенню до цен-

трального поняття його системи “ентелехії” в сферу динамічної онтології. А саме “...якщо ентелехія розумілася скоріше як результат, завершеність і даність здійснення, як здійсненність досягнута, то енергія – більш як сам акт, процес, рух до здійснення, як здійсненність що досягається – не стільки актуальність, скільки актуалізація” [8, с. 435].

Як далі відмічає С. Хоружий паламітське богослов'я не дискусує з Аристотелем стосовно енергійної основи, але зміщує смисл енергії від ентелехії до потенції, посилюючи семантичну недовершеність цього поняття. “Якщо у Аристотеля енергія – рух, то в православ'ї це скоріше – початковий поштовх, початок, почин руху, але все ж – актуально здійснений, вироблений на відміну від потенції, що залишається тільки чистою можливістю руху. Енергія – актуальний почин руху. Вона – дієвий імпульс, порив, устремління, воління, “діяння” [8, с. 436].

Саме тут В. Бібіхін бачить внутрішню суперечність паламізму. Він звертає увагу на те, що Палама – ісихаст, а ісихія – це стан божественної енергії спокою, коли в людині зупиняється динаміка, рух, воління. Тому те, що за С. Хоружим є достоїнством онтології Палами, для В. Бібіхіна є “провал”, внаслідок чого “...з Паламою православним богослов'ям було забуто, що ж таке енергія спокою” [2, с. 137].

Та джерела паламітського богослов'я виходять не з теоретичних пошуків, а з практики духовного подвижництва. Для будь-якої особистості характерна не одна енергія, а безліч різновекторних енергій, їх дрібність, розірваність, переплетеність, множинність. Тому сенс духовної практики полягає в тому, щоб динаміка цього різноманіття, а інколи хаос енергій був направлений на концентрацію. Але мета цієї внутрішньої концентрації енергій не носить абсолютно екзистенційного характеру, хоча суто екзистенційні процеси є важливим засобом багатьох духовних практик. У випадку з найбільш відомою духовною практикою східнохристиянської релігійно-філософської парадигми – ісихазмом, метою енергійної концентрації є вихід “за межі особистого буттєвого горизонту” [8, с. 436]. При цьому такі трансцендуючі енергії не досягають реальної онтологічної трансформації, в зв'язку з тим, що вони за визначенням виражають лише почин, а не результат або ентелехію. Для онтологічної трансформації за С. Хоружим необхідна Благодать, або, Енергія Духа Святого. Бо тільки в результаті “енергії, що належать різним планам буття, утворюючи єдиний лад, загальну енергійну стихію, знаходяться між собою в співтворчості, узгодженні, співпраці. Це узгодження і співробітництво двох різноприродних енергій православ'я здавна іменує **синергією**” [8, с. 436].

При чому цей синергетичний процес обумовлює трансцендування, яке є не метою а засобом спілкування з Богом як Особистістю. Таким чином іпостасне спілкування отримує “...повноцінний онтологічний статус, утверджуючись як спосіб, образ не тільки відносин людини і Бога, але й самого Божественного буття” [7, с. 14].

Далі С. Хоружий розвиває концепцію синергійної онто-антропології, в основі якої лежить мистецтво аскетичного життя, що направлений на онтологічне преображення, обоження за допомогою

стягання Духа Святого, в якому через Христа в любові висвічується нескінченність Трійці. Тобто долається тотальність іманентного, смертного і відкривається нескінченність метафізичного – безсмертя особистісного.

Таким чином можливе “...нове тлумачення поняття енергії, неаристотелеве, яке деесенціалізує і автономізує енергію; і це неаристотелеве поняття обумовлює певну онто-логіку і певний філософський дискурс, в якому нова енергія виступає базовим початком і сенсоутворюючим принципом, замість сутності або її еквівалентів в традиційних системах європейської метафізики” [7, с. 2].

Отже у **висновку** ми можемо констатувати, що **поряд з класичною парадигмою європейської філософії з її онтологічною завершеністю, а значить тотальністю, існує некласична філософська парадигма онтології відкритого нескінченного іпостасного динамічного розрізнення.**

Але розрізнення має два основних наратива і в самій некласиці. Перший, за Гайдеггером, виходить із безкінечності ірраціонального ніщо, другий, згідно вченню Христа, із Вічності іпостасної Трійці. І той і інший наративи можуть мати енергійне тлумачення.

Енергія ніщійності перетворюється в різновекторний, хаотичний процес, в результаті чого його можна характеризувати як метафізику стихій. Енергія стихій наслідком своїм має силу і, звичайно, сліпу.

Енергія іпостасної Трійці розкривається як творчість, осяяння, преображення, в результаті чого її можна характеризувати як метафізику Христа, який в свої нероздільній сутності поєднує в собі непокдані іпостасі Бога і людини.

Окрім того, наслідок некласичних наративів вносить не тільки, а можливо і не стільки теоретичний характер. Він безпосередньо стосується релігійної практики. А саме, енергійності стає основою для тотального неоязичництва і окультизму, який також розглядає всі форми буття: від стихій природи до речей людини, та й саму людину в енергійному дискурсі. Можливо саме цим можна пояснити розквіт окультизму в середині ХХ століття на державному рівні багатьох країн у формі сакралізованих масових ідеологій і, в той же час, популярність некласичних методологій.

В свою чергу енергія іпостасної Трійці теж призводить до нового пробудження християнського богослов'я всіх конфесій в середині ХХ століття. А зокрема в результаті формування проекту “патристичного синтезу” східного християнства відбувається ренесанс паламітського богослов'я. І це також відбувається на основі некласичних методологій феноменології та герменевтики.

Таким чином, по-перше, необхідно відмовитись від того положення, що некласика суперечить метафізиці як такій. По-друге, на нашу думку необхідно погодитись з С. Хоружим, що поряд з класичною парадигмою європейської філософії існує некласична філософська парадигма. Якщо класичну парадигму називати аристотелівською або есенціальною, то некласичною логічно називати енергійною. При цьому класичний підхід формує безкінечний ряд гносеологічних заглиблень в тотальність суцього, анекласичний підхід направ-

лений на подолання всіх меж тотальності, що в антропологічному вимірі розглядається як реальне подолання смертності або **метафізика благодаті і обожнення**.

А це є предметом релігійної сфери і тому вимагає переосмислення ідеї автономності філософії від теології. Точно так як і сама теологія вимагає філософської рефлексії, без якої перетворюється в сухий академізм для спеціалістів. Напевне епоха діалогу між філософією і теологією, що почалась в ХХ ст. і мала евристичні наслідки для обох сфер діяльності, може мати плідне продовження і поглиблення протягом ХХІ ст.

Список використаних джерел

1. Бадью А. Делез. Шум бытия / пер. с франц. Д. Скопина. – М.: Фонд научных исследований “Прагматика культуры”, из-во Логос–Атера / “Ессе homo”, 2004. – 184 с.
2. Библин В. В. Энергия. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 488 с.
3. Зеньковский В. В. Христианская философия. Составитель и отв. редактор О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – 1072 с.
4. Флоровский Г. В. Тварь и тварность. [Электронный ресурс] / Флоровский Г. В. – Режим доступа: <http://lib.cerkov.ru/preview/6529/> – Заглавие с экрана.
5. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 446 с.
6. Харт Девид Красота бесконечного: эстетика христианской истины. (Серия “Современное богословие”). – М.: Библиско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 673 с.
7. Хоружий С. С. Заметки к энергийной антропологии [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий. – Режим доступа: http://ihtik.lib.ru/2013.05_ihtik_philosophy. – Заглавие с экрана.
8. Хоружий С. С. Исихазм и история [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий. – Режим доступа: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/07/horuzhy_hesychasm_history.pdf. – Заглавие с экрана.
9. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

References

1. Badyu A. Delez. Shum byitiya / Per. s frants. D. Skorina. – M.: Fond nauchnykh issledovaniy “Pragmatika kul'turyi”, iz-vo Logos–Atera / “Ecce homo”, 2004. – 184 s.
2. Biblin V. V. Energiya. – M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomyi, 2010. – 488 s.
3. Zenkovskiy V. V. Hristianskaya filosofiya. Sostavitel i отв. redaktor O. A. Platonov. – M.: Institut russkoy tsivilizatsii, 2010. – 1072 s.
4. Florovskiy G. V. Tvar i tvarnost. [Elektronnyiy resurs] / Florovskiy G. V. – Rezhim dostupa: <http://lib.cerkov.ru/preview/6529/> – Zaglavie s ekrana.
5. Haydegger M. Vremya i byitie / M. Haydegger. – M.: Respublika, 1993. – 446 s.
6. Hart Devid Krasota beskonechnogo: estetika hristianskoy istiny. (Seriya “Sovremennoe bogoslovie”). – M.: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 2010. – 673 s.
7. Horuzhiy S. S. Zаметки k energiynoy antropologii [Elektronnyiy resurs] / S. S. Horuzhiy. – Rezhim dostupa: http://ihtik.lib.ru/2013.05_ihtik_philosophy. – Zaglavie s ekrana.
8. Horuzhiy S. S. Isihazm i istoriya [Elektronnyiy resurs] / S. S. Horuzhiy. – Rezhim dostupa: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/07/horuzhy_hesychasm_history.pdf. – Zaglavie s ekrana.
9. Horuzhiy S. S. K fenomenologii askezyi. – M.: Izdatelstvo gumanitarnoy literatury, 1998. – 352 s.

Ignatyev V. A., PhD, associate professor, assistant professor of “Law”, Kirovograd Institute of State and Municipal Management Classic Private University (Ukraine, Kirovograd), va.ignatyev@gmail.com

Energy discourse in nonclassical ontology

The author considers an energy discourse in orthodox theology as heuristic philosophical process of formation of nonclassical ontology that exists in the field of history and philosophy along with an essential discourse of a classical philosophical paradigm.

Keywords: metaphysics, ontology, essence, energy, essence discourse, energy discourse, absoluteness, distinction.

Ignatyev V. A., kandidat filosofskikh nauk, docent, docent kafedry “Pravovedeniya”, Kirovogradskiy institut gosudarstvennogo i municipal'nogo upravleniya Klassicheskogo privatnogo universiteta (Ukraina, Kirovograd), va.ignatyev@gmail.com

Энергийный дискурс неклассической онтологии

Рассмотрено энергийный дискурс православного богословия как эвристически философский процесс формирования неклассической онтологии, который существует в историко-философском поле наряду с эссенциальным дискурсом классической философской парадигмы.

Ключевые слова: метафизика, онтология, сущее, энергия, эссенциальный дискурс, энергийный дискурс, тотальность, различение.

* * *

УДК 141.7:17.021.1

Кузьмиченко І. О.

кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософських та гуманітарних дисциплін,
Інститут хімічних технологій Східноукраїнського
національного університету ім. В. Даля
(Україна, Рубіжне), kuzmichenko@rambler.ru

МАЙСТЕРНІСТЬ:

ВІД ІМАНЕНТНОГО ДО ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

Розглянуто імперативність набуття майстерності як шлях людини до усвідомленої гармонізації себе і світу. Проаналізовано зовнішні грані майстерності та її внутрішні механізми. Встановлено, що майстерність проявляється у діяльності особистості, але не зводиться тільки до неї, – сутність майстерності, її стрижень і рушійна сила саме в цілісній особистості людини, в її позиції, реалізації власної системи цінностей, помножених на знання, досвід, світосприйняття. Відмічено, якщо людина є творцем і творінням культури, то майстер – це удосконалене її творіння і медіаційний посередник, зв'язуюча ланка між світом людським і трансцендентним, і тому процес набуття майстерності, який є шляхом до внутрішньої об'ємної голографічної цілісності і гармонізації людської особистості, пошуку її самості являється невід'ємною складовою процесу інкультурації людини, її закономірним підсумком і показником.

Ключові слова: майстерність, майстер, культура, творчість, особистість.

У давні часи, ще в умовах примітивної культури люди почали усвідомлювати значення майстерності, а також значення тих знань, які були пов'язані з нею. Високий соціальний статус усілякої майстерності і усілякого вміння, а також високий статус форм знання, що пов'язані з майстерністю безперечно мав місце уже тоді. Сьогодні людині “раціоналізованій”, яка добре розуміє або хоче розуміти свою користь, складно визначити “корисність” майстерності, яка формується неспішно, не швидше, ніж вона повинна статися. Багато питань виникає у сучасної людини: чи станеться це взагалі (де гарантії?), скільки часу треба витратити на формування цієї якості? І головне питання: чи є у сучасному суспільстві потреба у майстерності і майстрах взагалі? Однак раніше чи пізніше кожна людина приходиться до потреби визначитися зі своєю позицією у цьому питанні, бо майстерність є важливою складовою діяльності індивіда, бо за словами О. Субетто “Майстер у своєму онтологічному вимірі завжди ... рух до реалізації людської цілісності, креативності, є завжди рух до ідеалу, “людини майбутнього” [1], а отже шлях до зняття протиріч особистісного та професійного.

Феномен майстерності у різноманітних її проявах розглядається у працях таких учених як А. Деркач, К. Платонов (професійна майстерність), Ш. Амонашвілі, В. Ягупов, І. Зязюн (педагогічна